

GYÖRGY LUKÁCS E OS LIMITES DA DEMOCRATIZAÇÃO DO SOCIALISMO SOVIÉTICO

Claudinei Cássio de Rezende¹

Resumo: György Lukács, diante da possibilidade de influenciar positivamente nos rumos da democratização do socialismo real, especialmente da União Soviética, nos anos 1960, interrompe seus escritos da *Ontologia* e redige um ensaio sobre a democratização, que levou o nome de *Demokratiesierungsschrift* [Escrito sobre a democratização], e que foi submetido ao Partido Comunista Húngaro com sua consequente censura e indeferimento para publicação. Não obstante a crítica lukácsiana ao socialismo realmente existente e sua evocação a uma virtual democracia socialista, sua posição em relação à transição socialista no Leste Europeu é demasiada branda e desconsidera a factual não ultrapassagem do modo de produção do capital nas sociedades de transição pós-capitalistas.

Palavras-chave: György Lukács; *Demokratiesierungsschrift*; socialismo real; modo de produção do capital nas sociedades pós-capitalistas.

Abstract: György Lukács, at the possibility of influencing positively in the direction of democratization of actually existing socialism, specially the Sovietic Union, in 1960's, interrupts his writings of *Ontology* and writes na essay about democratization, entitled *Demokratiesierungsschrift*, submitted to the Hungarian Communist Party, which rebuked and dismissed such publication. Despite the Lukács's critique of actually existing socialism, and his claim to a indispensable socialist democracy, its position in relation to the socialist transition in Eastern Europe is too soft and disregards the factual not exceeding of the capital's mode of production in the societies of post-capitalist transition.

¹ Doutor em ciências sociais. Professor de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Keywords: György Lukács; *Demokratiesierungsschrift*; actually existing socialism; capital's mode of production in the societies of post-capitalist.

Em memória de J. Chasin e István Mészáros

Há que se pesar de saída uma dupla advertência: (i) não é lícita a acusação leviana de que Lukács pode ser confundido com um stalinista. A sua opção pela luta institucional no horizonte prático soviético estava ligada à sua tentativa de salvaguardar o experimento revolucionário vitorioso na Rússia, influenciando decisivamente no destino do movimento comunista mundial; e (ii) Lukács jamais creditou à democracia política um valor universal, isto é, Lukács não propõe a democracia burguesa como alternativa ao socialismo soviético. Estas duas advertências são imperiosas porque, de um lado, veremos uma defesa irreversível da luta institucional e do partido por Lukács, e, de outro, porque a crítica ora desenvolvida pode gerar alguma falsa ideia de que Lukács vislumbrava na democracia burguesa uma alternativa à burocracia soviética.

György Lukács foi *um pensador político*, não *um pensador da política*, dizia José Paulo Netto em sua apresentação aos *Escritos Políticos* de Lukács (Lukács, 2008, p. 21). Tertulian (2007, p. 5) verifica, por sua vez, que o itinerário político de Lukács é marcado, em sua última fase de vida, da Revolta dos Intelectuais na Hungria de 1956 a 1971, por uma profunda revisão política do stalinismo e do socialismo soviético – momento peculiar lukácsiano que não se pôde verificar em outros filósofos que foram igualmente assombrados pelo fantasma do stalinismo, como Ernst Bloch, Henri Lefèvre e Louis Althusser –, um memorável feito de Lukács como acerto de contas de sua própria trajetória pessoal, de seus escritos derradeiros à sua corajosa resistência ao interrogatório num castelo na Transilvânia, mas, antes de tudo, pela importância de seu engajamento político no destino do movimento comunista mundial.

Um dos maiores dilemas de Lukács dizia respeito à relação entre a base material da sociedade e as várias formas da consciência social, e isso permeou o seu pensamento de *História e consciência de classe* até os seus últimos escritos políticos. Durante toda a sua vida, Lukács persegue esse problema da consciência humana emancipatória, buscando soluções para os problemas políticos enfrentados no mundo, procurando uma intervenção direta da consciência social em tais problemas. Sem abandonar o campo da estética, não obstante, Lukács procurou sentido num programa universalista do marxismo, a construção de uma filosofia marxista realmente unitária. A determinação da politicidade na última fase de vida de Lukács perpassa o itinerário do apreender da consciência humana e de sua construção da vida ética, de modo que não é possível desvinculá-la da elaboração de sua *Ontologia*, que tem por núcleo a decifração da generidade, a explicitação da peculiaridade da generidade humana no conjunto das esferas do ser biológico. Politicidade e generidade aparecem na fase madura de Lukács com liames inextrincáveis; pois a atuação social em busca da *generidade humana finalmente universal* (Lukács, 2010, p. 323) deve ser baseada num critério ético que tem na vida dos indivíduos singulares uma importância política, pressuposto indispensável para uma *práxis correta*. Expondo as forjas da generidade, Lukács buscava a elaboração de fundamentos teóricos para uma práxis política efetiva, questão que lhe impunha como imprescindível no renascimento do marxismo (Lukács, 2010, p. 324). Não foi sem motivos que seu discípulo romeno Nicolas Tertulian (2007, p. 40) afirmara que a ontologia da vida social lukácsiana, a vida ética, se traduzia *in politicis*.

A dupla advertência com a qual inauguramos estas páginas justifica a importância do destaque porque até nos dias de hoje, quase meio século após seu falecimento, Lukács é marginalizado tanto nos círculos da esquerda como naqueles da apologética do capital – nestes últimos por motivos óbvios. Diante da Revolução Russa e do socialismo de tipo soviético, do massacre da Spartakusbund e do conseqüente isolamento da revolução mundial no seu elo

mais frágil, Lukács (1977) faz uma opção *ética* em defesa do partido soviético: ele defende a possibilidade do *socialismo em um só país*, a famigerada forma stalinista do socialismo de acumulação, a princípio porque acreditava que somente nas fileiras do partido a classe operária teria forças para lutar contra o fascismo, e posteriormente por não vislumbrar saídas para o movimento comunista mundial diante da Guerra Fria. Sua *alternativa ética* implicava capitular diante das posições soviéticas e ainda continuar a fazer parte das decisões mais importantes no rumo do socialismo a ter que lutar na clandestinidade do partido. Seu argumento fazia muito sentido, porque ele acreditava realmente que uma expulsão do partido naquele momento significaria não ter mais como participar ativamente nos rumos do socialismo, ou ter de participar de uma resistência socialista no subterrâneo do movimento comunista. Contudo, esta posição política de Lukács fez com que toda a sua obra fosse vista no Ocidente como afetada por um stalinismo, incluindo nisto a sua obra estética, de *A teoria do romance* e *O Romance histórico* aos próprios ensaios sobre literatura nos anos 1960, obras nitidamente não maculadas por quaisquer interferências políticas stalinistas. Foi assim que, diante dos impasses causados pelo fim da Segunda Guerra Mundial, também a esquerda tratou de vilipendiar a obra lukácsiana, acusando-a de *revisionista* e até de ter inventado o conceito *stalinista* para criticar as posições do partido comunista. Como o próprio Lukács reconheceu numa carta a Adam Schaff, ele representava um *tertium datur* “entre as tradições stalinistas e os preconceitos filosóficos ocidentais”². E apesar de se manter na luta institucional, Lukács foi o responsável pelo que existe de mais positivo na esquerda mundial da segunda metade do século 20: um indefectível retorno a Marx como condição imprescindível para a análise do mundo do capital. E, ao realizar tal empreendimento monumental, Lukács cria as bases para a composição de sua mais importante obra, a *Ontologia do ser*

² Carta de Lukács a Adam Schaff em 22 de novembro de 1965 (Lukács *apud* Tertulian, 2008, p. 288).

social, na qual há uma rejeição de fundo a um finalismo na história, como também apresenta um dos pontos mais originais dos desdobramentos analíticos de Marx, a saber, a irreversibilidade dos processos históricos.

A situação política objetiva do mundo sempre foi a pedra angular do pensamento lukácsiano, e, por isso mesmo, o conceito de *democracia operária* ou da vida cotidiana entra no vocabulário de Lukács a partir de seu contato com Lenin. Com a morte do revolucionário russo, em 1924, Lukács escreve um ensaio político chamado *Lenin – um estudo sobre a unidade do seu pensamento*; neste texto, Lukács destaca dois elementos fundamentais que jamais abandonara: o primeiro, a questão fundamental da unidade entre pensar e agir na filosofia, capacidade peculiar de Lenin; e o segundo, a vida cotidiana como a esfera da qual se emerge todas as questões da práxis. É no desenvolvimento da União Soviética isolada como revolução no elo débil da cadeia capitalista que Lukács começa a desenvolver a ideia de *democracia da vida cotidiana*, o que ele chamou amparado em Lenin de *democracia dos conselhos* [*Rätedemokratie*] e da *autogestão* [*Selbstverwaltung*] das massas. Com esta ideia, Lukács e Lenin chegam à conclusão de que a democracia deveria se estender aos momentos mais simples da vida cotidiana e dali se enraizar como critério de conduta de todo o ordenamento de decisões mais importantes da comunidade. Isto significa uma democracia radical, bem diferente da democracia política nominal burguesa; enquanto a democracia burguesa é subordinada pela esfera econômica adjacente do capital, sendo seu substrato político de dominação e determinada pela dinâmica dos mercados, a democracia da vida cotidiana é radicalmente diferente, porque esta significa uma decisão coletiva baseada em princípios éticos sobre o andamento da vida social, noutras palavras, a democracia da vida cotidiana deve ordenar a própria estrutura econômica, e não a ela se subordinar.

Antes do contato de Lukács com Lenin, a concepção de *democracia da vida cotidiana* não existia em seu vocabulário. No seu momento de transição para o marxismo, em *História e consciência de classe* (que são os seus escritos

de 1919 a 1923), Lukács rejeitava a vida cotidiana como espaço de resolução dos conflitos diretos da classe trabalhadora, e em seu lugar, o rigorismo ético aparecia encarnado no próprio partido comunista que detinha em si a vanguarda dos revolucionários capazes de encarnar a consciência autêntica de todo proletariado: era um substitucionismo do demiurgo que encarnaria o espírito autorrealizador da história (a visão de um finalismo na história, combatida pelo próprio Lukács anos mais tarde). Diante desta posição de utopia messiânica – expressão do próprio Lukács ao se referir no fim de sua vida a esta sua fase juvenil de transição ao marxismo –, o contato com a classe *in totum* por parte dos revolucionários não era uma necessidade efetiva, mas atitude acessória. Tais intelectuais, isentos da reificação que domina a consciência dos demais homens sob o jugo do capitalismo, encarnariam o objetivo final do proletariado acima de todo e qualquer entrave ou derrota na sua vida pessoal cotidiana, já que a vitória do proletariado dependeria de sua consciência de classe universal, e não do triunfo ou fracasso de sua luta individual destes homens. Não foi por outro motivo que a obra tardia lukácsiana fora permeada por um sentimento de *mea culpa* em relação ao idealismo, e daí centrou esforços na demonstração de como o agir humano diante da consciência individual, diante do pôr teleológico de cada indivíduo, resulta numa cadeia de acontecimentos que jamais teria um finalismo, mas, uma causalidade posta, um resultado diante de inúmeras variáveis do conjunto das ações dos indivíduos singulares. Parte substancial da *Ontologia* se trata exatamente da elucidação destes processos, e sua obra derradeira, seus *Prolegômenos* desta *Ontologia*, é basicamente centrada neste esforço de uma refutação cabal da existência de um idealismo em Marx.

Um pouco antes do parco processo de desestalinização da União Soviética, com as revoltas que precederam o outubro de 1956 na Hungria, as demandas para a uma *nova democracia* emergem novamente no cenário político do Leste Europeu, e agora com um novo fator desde a derrota da direita nazista: junto com a rejeição do *socialismo de tipo soviético*, a direita

começa a ganhar força ideológica novamente. A insistência na *nova democracia* leva Lukács a participar da refundação do Partido Comunista Húngaro, tornando-se Ministro da Cultura do governo de Nagy. A Hungria é transformada numa extensão da zona neutra formada pela Suíça e pela Áustria, o que resulta na ocupação do Pacto de Varsóvia e a permanência da Hungria no espaço estratégico soviético. Lukács é deportado, preso pelos soviéticos e interrogado na Romênia. Retorna no ano seguinte para a Hungria e se nega a escrever uma autocrítica sobre estes acontecimentos a pedido do Partido. Por isso mesmo, seu reingresso no partido refundado é indeferido. A questão democrática, por este motivo, volta a ter a importância decisiva para salvaguardar o socialismo de uma iminente derrocada, acreditava Lukács, voltando a reivindicar uma *nova democracia* baseada na república dos conselhos contra a censura partidária. Clandestino no partido em que militou por uma vida toda, Lukács neste momento afirmara que a *nova democracia* significava *transição efetiva ao socialismo*. Devido aos acontecimentos de 1956, Lukács permanece no ostracismo por 11 anos, sendo readmitido no partido em 1967. Quando Ernst Fischer lhe escreve para contar acerca da resolução do “caso Lukács” [*Bereinigung des Falles Lukács*], ou seja, a sua readmissão no partido, Lukács a aceita com certa prudência: em carta de novembro de 1967, dizia que a vida pública em Budapeste não mais comportava um marxismo autêntico; e três meses depois desaconselhou um aluno que buscava a Universidade de Budapeste, dizendo que não havia espaço para o ensino de marxismo (*apud* Tertulian, 2008, p. 286), já que os marxistas eram submetidos à vida clandestina de encontros na catacumba.

Meses mais tarde, o desânimo de Lukács esteve em torno da invasão soviética na Tchecoslováquia, que foi reprovada pelo filósofo húngaro. Mas, de modo ambivalente, ele evitou realizar declarações públicas sobre isso devido à posição que seu partido abraçava nesta ocasião. Lukács temia ser usado como propaganda anti-socialista – por derivação direta de anti-soviética – pelo mundo ocidental. Não foi por outro motivo que Lukács rejeita

uma assinatura de apoio à Tchecoslováquia solicitada por Bertrand Russel naquela ocasião. Em cartas trocadas com Russel, Lukács expõe sua preocupação com a causa socialista ao mesmo tempo que pretende lançar a crítica ao processo fraco e contraditório da desestalinização soviética, e afirma sua intenção de exprimir suas perspectivas acerca do “problema central dos conflitos atuais”.

E Lukács fez isto: trata-se de um manuscrito intitulado *Escrito sobre a democratização* [*Demokratiesierungsschrift*], que o partido manteve inédito por uma década e meia após a morte de Lukács, vindo a publicar apenas em 1985³, em Budapeste com o título alemão *Demokratisierung Heute und Morgen* [*Democratização, hoje e amanhã*]. Este texto chegou ao Brasil por meio de Carlos Nelson Coutinho e de José Paulo Netto, e manteve o título baseado na versão em francês *Socialismo e democratização* (Lukács, 2008), para a coletânea, e, especificamente para este texto, guardou-se o nome *O processo de democratização*.

Lukács tem como principal objetivo neste escrito a insistência da *democracia da vida cotidiana*, sendo demasiado brando na crítica que faz à União Soviética, talvez porque, se não fosse assim, o partido rejeitaria definitivamente seu escrito e então a luta de Lukács para uma reestruturação da burocracia soviética seria anulada. Lukács gostaria que este escrito chegasse a todos os intelectuais da esquerda comunista como uma reivindicação de novos rumos para a União Soviética. Por este motivo, fazer com que ataques diretos à União Soviética resultassem numa prévia censura

³ A primeira versão em húngaro, no entanto, *A demokratizálódás jelene és jövője*, data do inverno de 1988. István Mészáros observou este momento da Hungria da seguinte maneira: “No fim de 1988, a Hungria testemunhou um evento editorial bastante incomum. A grande novidade de uma temporada festiva, um longo volume de 258 páginas de Lukács, veio a público na coleção popular da Magvető Kiadó, ao preço de apenas 25 florins, ou seja, pouco menos de 25 pennies. O nome da série popular: ‘O tempo que se acelera’; o título do livro: *O presente e o futuro da democratização*. O que tornou esse evento bastante peculiar foi o fato de o livro de Lukács – agora celebrado na imprensa do Partido – ter sido escrito pelo menos *vinte anos* antes de sua publicação, entre a primavera e o outono de 1968. Estranhamente, contudo, foi apresentado nos últimos dias de 1988 como se a tinta do escritor tivesse secado havia pouco no manuscrito e se tratasse de um tema que subitamente adquirisse atualidade”. (Mészáros, 2002, p. 347).

ao seu texto estava fora de cogitação. Mesmo sendo brando demais, foi insuficiente, porque o partido julgou o texto de Lukács perigoso demais: o Partido Comunista Húngaro “recomendou” a Lukács que aguardasse dez anos para submeter este ensaio novamente ao secretariado; uma ironia do partido com seu velho membro octogenário. Esta censura do Partido Comunista Húngaro fez com que o texto fosse desconhecido até mesmo por seus discípulos mais próximos. Juntamente com as campanhas difamatórias contra Lukács a partir de sua prisão, a União Soviética tomou posição de veemente proibição de todo e qualquer escrito de Lukács – e permitiu seu retorno em 1957 a Budapeste desde que lhe fosse atribuído o título de “principal perigo ideológico”, como lembrou István Eörsi (Lukács, 1999, p. 9 e p. 22), mencionando também o imbróglio jurídico desta proibição, que fazia Lukács invocar seu *direito de contrabandear* os próprios textos para a Alemanha Ocidental.

Lukács julgou tão decisivo aquele momento político mundial que para escrever este ensaio sobre a *democratização* interrompeu os escritos de sua *Ontologia*. Numa carta ao seu editor alemão, Frank Benseller (Lukács, 2008, p. 34), Lukács explicava que ainda não havia entregado a sua versão de publicação da *Ontologia* pelo fato de estar escrevendo sobre os princípios ontológicos da democratização. Mais tarde, numa outra carta a Benseller, disse que tal escrito sobre a democratização poderia ser também publicado pela editora da Alemanha, contudo, sob a condição de aguardar que a publicação fosse originalmente realizada pela Riuniti, na Itália. Esse era um franco posicionamento de Lukács que optava pela publicação numa editora de um partido comunista em primeira mão antes que seu livro chegasse a uma editora comercial no Ocidente. No entanto, a primeira edição italiana é de 1987, apenas. Lukács não pôde ver a publicação de sua obra e menos ainda o debate sobre a democratização por ele ensejado.

Tertulian chamou com razão os *Prolegômenos* da *Ontologia* de testamento filosófico lukácsiano; assim, *O processo de democratização* é o seu

testamento político – como chamou Mészáros em 1968 na Introdução do *Conceito de dialética em Lukács*. E assim o foi chamado, como “testamento”, em 1988 pelo jornal do Partido Comunista Húngaro, celebrado numa resenha de página inteira por ocasião de seu lançamento: “*Atrasada profecia? Testamento de György Lukács*”⁴. Não era de se admirar que o Partido Comunista Húngaro, uma vez engavetando o manuscrito lukácsiano por vinte anos, agora tivesse descoberto o ineditismo daquela obra: num momento em que o poder soviético parecia não estar ameaçado, a crítica nos anos 1960 invocando uma democratização poderia ser ameaçadora, ainda que fosse conciliatória e reivindicasse a manutenção do socialismo em um só país; mas num momento em que todo o poder estava a desabar, trazer à luz a figura de Lukács em nome de uma democratização que deixava de pé as estruturas de poder do partido soviético era mais do que necessário como um ato desesperado de sua manutenção burocrática.

Lukács inicia *O processo de democratização* sobre a demonstração de que a universalização genérica dos conceitos tem levado a interpretações equivocadas ao longo da história, e muito disso ocorreu também no marxismo, a partir de uma generalização de Marx no *Manifesto Comunista*, com uma redução didática do movimento histórico segundo a qual a luta de classes sempre leva a supressão das classes em conflito com a transformação revolucionária de toda a sociedade, sejam elas as classes de homens livres contra escravos, sejam de patrícios contra plebeus, enfim, opressores contra oprimidos. Este reducionismo da análise do ser-precisamente-assim e sua

⁴ *Megkésett prófécia? Lukács György testamentuma* Cf. NYERS, Rezső. The present and future of Restructuring. In *The New Hungarian Quarterly*. N.113. 1989. Nesta obra em inglês encontramos a acolhida húngara do texto de Lukács por Rezső Nyers, dirigente do então Partido Comunista Húngaro. A resenha que intitula o livro de Lukács como *testamento político* é de László Aziklai, e saiu em publicação no jornal *Népszabadság*, de 31 de dezembro de 1988 – órgão de publicação oficial do partido.

consequente generalização na história acabaram por levar a obliteração das análises que tentavam apreender a realidade histórica efetiva. Rejeitando esta concepção naturalista da história, Lukács afirma que em Marx a análise do ser-precisamente-assim dos fenômenos sociais formulável em termos universais jamais se constitui em antítese metodológica, mas, ao contrário, formam uma indivisível unidade dialética. Em seus termos, o ser-precisamente assim é “uma categoria histórico-social, ou seja, o modo necessário pelo qual se apresenta o jogo contraditório das forças socioeconômicas que operam em determinado momento no interior de um complexo social situado num estágio específico de seu desenvolvimento histórico” (Lukács, 2008, p. 84). O que implica dizer que o reconhecimento da legalidade particular de um fenômeno é tão importante para a frutífera análise quanto a verificação de sua legalidade universal. Para a práxis, por sua vez, que só pode agir no *hic et nunc* concreto de uma situação objetiva, a determinação da legalidade particular é preponderante; de modo que os propagadores das verdades universais abstratas que julgam se valer de Marx não fazem nada mais que adular com insumos teóricos exógenos o seu pensamento. Exatamente por este motivo, Lukács pretende tratar de exemplos concretos, tomando-os como ponto de partida: a democracia burguesa, de um lado, e a viabilidade da democracia operária, de outro, tomadas em suas objetividades concretas como ponto de partida. O ponto de partida só pode ser *o ser em sua objetividade concreta*, e não em sua idealidade universal, de modo que a sua objetividade assume o momento preponderante da análise. Daí a opção de Lukács de tratar a democracia em seu conjunto histórico dinâmico, reconhecendo nisso não uma forma estática, mas um processo – uma democratização.

Lukács recoloca a discussão da democratização tendo como fundamento a apresentação da democracia burguesa como falsa alternativa para a reforma do socialismo soviético. Para Lukács, Marx fora o primeiro filósofo que parte do fato ontológico elementar na caracterização da pólis e

da vida social. Quando Marx fala da pólis, percebe Lukács (2008, p. 86), “ele caracteriza seus fundamentos em termos econômicos”; e citando uma passagem marxiana dos *Grundrisse*, Lukács visualiza que Marx demarca a questão produtiva como predominante na relação da vida social da comunidade, isto porque a relação da propriedade privada que o homem antigo possuía era, antes de tudo, uma relação com sua terra e com sua existência como membro da comunidade.

De modo que a participação de um cidadão na vida pública democrática não simboliza seu ingresso na superestrutura formal da democracia; antes disso, a sua participação como cidadão é ineliminavelmente econômica, porque a democracia se assenta sob a base econômica da manutenção produtiva e das formas de produção da sociedade própria. A vida privada do indivíduo, neste sentido, tem apenas uma importância secundária, socialmente menos relevante. A importância primária está vinculada à sua tarefa social de produção, por isso a dissolução das bases econômicas da pólis leva consigo a destruição dos laços da comunidade efetivamente superestrutural da democracia.

Baseando-se em Marx, Lukács percebe que a forma política da democracia burguesa engendrada pelo processo revolucionário que culmina na Revolução Francesa guarda esta base superestrutural da pólis grega. No entanto, em sua base econômica, tem-se o oposto disso, e a base do intercâmbio das mercadorias traz consigo a forma produtiva real da comunidade e acaba por determinar a realidade da liberdade e da igualdade do plano ideológico. Com o afastamento liminar das bases naturais produtivas, a humanidade deu saltos enormes em direção da sociabilidade efetiva, e livrou-se de amarras naturais da comunidade e do estado, o que significa, em outras palavras, que a “Revolução Francesa eliminou pela raiz toda esta estrutura social; com isso, pela primeira vez na história do mundo, estabeleceu a relação entre Estado e sociedade civil em termos puramente sociais” (Lukács, 2008, p. 89). A chegada do homem burguês cria uma situação

inédita: a possibilidade da supressão do trabalhado explorado, com a eliminação do estado. Mas, antes de executar tal potencialidade, a sociedade burguesa cria uma constituição em que o homem ideal aparece com amarras que o atam a uma condição apenas de homem idealizado, enquanto sua realidade material é a privação de sua individualidade plena. Na formação genérica, sob esta condição material da democracia burguesa, os homens aparecem como limitadores mútuos de suas liberdades, criando uma falsa necessidade de um estado regulador dos interesses antagônicos, já que a democracia política aparece como parcial e limitada às decisões da constituição deste próprio estado, e não acerca da dinâmica econômica da vida social. Por isso mesmo, diz Lukács, “O que hoje se costuma chamar de liberdade é o resultado da indiscutível vitória das forças capitalistas” (Lukács, 2008, p. 94).

A exposição de Lukács sobre os limites da perspectiva humana diante da regência econômica do capital fora realizada com a finalidade de uma completa impugnação da democracia burguesa como alternativa aos problemas objetivos da União Soviética; note-se que esta é tônica dos seus estudos sobre a ontologia. Lukács quer deixar claro neste escrito que um processo de democratização da vida soviética é imprescindível, mas que tal democratização não pode ter o seu referencial na democracia burguesa. Por isso Lukács era enfático e repetitivo nesta questão: a tentativa de transformação do socialismo soviético em democracia burguesa levaria a uma liquidação do empreendimento humano iniciado em 1917.

Mas ao analisar a democracia burguesa em sua efetividade objetiva e concluir que esta não era uma saída para o socialismo soviético, Lukács inicia sua tentativa de verificar a concretude do socialismo realmente existente. E, logo de saída, Lukács já deixa claro que o socialismo soviético se trata de uma forma não-clássica de socialismo, resultado de uma revolução ocorrida no elo débil da cadeia capitalista e por isso mesmo com barreiras econômicas gigantescas a serem ultrapassadas diante de um esforço popular sem

precedentes na história russa. Somemos isto aos danos oriundos da Guerra Civil nos três anos seguintes à revolução e temos um cenário altamente complexo para o desenvolvimento das forças produtivas de modo autônomo e isolado dos outros países – uma vez fracassada a revolução mundial. Devido ao isolamento da revolução na Rússia, os comunistas tiveram que lidar com uma escassez de combustível e problemas de transporte isolando comunidades inteiras: foram destruídos quase quatro mil pontes de estrada de ferros e quase dois mil quilômetros de vias férreas. O Exército Vermelho acabou desabastecido e a Rússia retornou a uma agricultura básica de subsistência – enquanto o mundo capitalista avançava a passos largos na industrialização pesada, o departamento I da economia era totalmente deixado de lado na Rússia revolucionária nos anos iniciais, vivendo um êxodo da cidade para o campo (vale notar que Moscou perdeu metade de sua população), e o escambo voltou a ser a forma usual da troca de mercadorias no *comunismo de guerra* (Serge, 1993). Diante da miséria na Rússia, Lenin não teve outra saída senão a implantação da NEP como expediente temporário na resolução dos problemas econômicos russos. Ao analisar esta realidade, Lukács percebe que Lenin se deparava com uma situação política na qual ainda nem Marx havia teorizado: qual seria a relação entre a práxis meramente econômica durante um período de transição, destinada a eliminar o atraso das forças de trabalho, e os atos diretamente orientados para o conteúdo socialista, voltados para a promoção da democracia proletária? (Lukács, 2008, p. 113). Não poderia estar realmente formulada tal questão em Marx porque desde *A ideologia alemã*, o filósofo alemão tinha consciência de que o empreendimento revolucionário fracassaria se estivesse afastado dos países centrais do capitalismo e não fosse uma tarefa mundializada.

Acompanhando o raciocínio de Lenin, Lukács anuncia que o caminho desta resposta não poderia ser outro senão o da abolição do estado. Mas como? A partir da independência econômica, os indivíduos – não mais apresentados ao mundo como proprietários privados –, munidos de condição

de supressão de suas carências básicas, teriam seus passos balizados na ética, viabilizando assim a extinção gradativa do estado.

Segundo Lukács, tal eticidade não seria meramente uma democracia burguesa ampliada, mas o seu oposto, porque difere da característica meramente ideal de sua subordinação à ordem econômica; tal democracia operária deveria ser a própria base resolutive do conjunto social, “um fator material que movimenta o próprio mundo social” (Lukács, 2008, p. 117), penetrando na vida material de todos os homens, desde a cotidianidade até nas questões decisivas da sociedade. A democracia da vida cotidiana significa, para Lukács, em agudo contraste com a democracia burguesa, a tomada de posição sobre todas as decisões sociais. Enquanto na democracia burguesa, a democracia e a decisão popular aparecem como manipuladas e meramente acessórias à constituição econômica da produção, porque são puramente o momento ideal da estrutura econômica da qual estão subsumidas, a autêntica democracia da vida cotidiana implica a reordenação da própria base estrutural da sociedade por esta democracia, porque significará que os pores teleológicos do conjunto social estarão voltados para a decisão coletiva com maior capacidade de controle de seus resultados – que deixam de ser da ordem da mera causalidade posta – controlando a própria dinâmica da generidade. Não obstante, o que criaria a base para a implementação de tal democracia operária no socialismo soviético, segundo Lukács? Pois a resposta está no *hábito*. O hábito deve criar as condições para uma eticidade em que o valor determinante do gênero humano suplante o quadro do *egoísmo econômico* da democracia burguesa. Mas de acordo com Lukács, no estágio transitório do socialismo, o direito burguês continua a vigorar como norma social, e este direito burguês ainda é a forma que se encontra subsumida pela estrutura basilar econômica que engendra as relações de toda a sociedade. Por este motivo, para que a nova sociedade gere este conjunto ético em todos os homens é necessário que intervenha na realidade social algo que não está por surgir de modo meramente espontâneo e natural. Segundo Lukács, ao

atingirem um processo de transição para uma generidade de nível qualitativamente superior, os homens estão dispostos a enfrentar um processo de educação de seus hábitos rumo a esta generidade, e esta educação não pode ser balizada por outros atos que não tenham como parâmetro a ética.

Quando Lenin implementou o *subbotnik*⁵, tinha como intenção que a sociedade russa se habituasse ao trabalho coletivo que não visava ao interesse econômico privado, mas ao desenvolvimento da comunidade. Acerca disso, Lenin lembrava que o regime de transição na recente União Soviética nada tinha de comunista, de tal maneira que este elemento comunista só poderia aparecer na emergência do *subbotnik* como hábito cultural da sociedade não regulamentado por alguma força de poder. Entretanto, Lukács não se exime desta questão e demonstra que o real problema deste *subbotnik* era a sua implementação pela força burocrática, que retirava toda a potencialidade criadora da nova ética, do hábito como conduta social para a hipertrofia altruísta da comunidade.

Tal implementação burocrática fora resultado do isolamento soviético. Nos últimos anos de vida de Lenin, a revolução mundial fora retirada da agenda da esquerda, e o momento defensivo dos revolucionários se voltou para a manutenção da revolução vitoriosa. Junto aos problemas da revolução ter ocorrido no elo mais fraco do capital, sobreveio outro problema ainda mais grave: de que modo a Revolução Russa abriria caminho para a manutenção do socialismo. Para Lukács, a discussão da via não-clássica da revolução foi se extinguindo cada vez mais das análises revolucionárias, e os líderes da União Soviética tomaram posições meramente táticas acerca deste problema imediato. Sobre o problema do socialismo em um só país, a questão

⁵ *Subbotnik* ou *sábado comunista*, eram dias de trabalho não-remunerados na União Soviética, e em geral, durante o comunismo de guerra. Normalmente foram utilizados para trabalhos coletivos de limpeza das ruas ou de construção civil. Lenin participava ativamente destes sábados comunistas, retratado na célebre pintura de Vladimir Krikhatsky, *Lenin no subbotnik*, de 1920.

fora reduzida, então, à sua característica unicamente econômica: se era ou não viável o desenvolvimento do estado soviético em face do isolamento que o fracasso da revolução mundial lhe impusera. Neste momento, Stalin impôs ao debate sobre a edificação do socialismo num só país – a única saída possível, ou seja, a manutenção da revolução. Anos mais tarde, reconhece Lukács, Stalin tratou a questão absurda da edificação do socialismo em um só país como tática e fez dela uma propaganda de que não somente o socialismo era possível em tais condições, como também a sua passagem para o comunismo se colocava como uma realidade cada vez mais presente, “embora o Estado, por causa do cerco capitalista, devesse continuar existindo, com todos os seus instrumentos repressivos” (Lukács, 2008, p. 132). Não somente o estado, mas também o intercâmbio entre produtos do trabalho como mercadorias e a extração política da mais-valia como trabalho excedente. A decisão se o trabalho excedente será apropriado como forma de elevar a produção do capital; ou se será absorvido pelos indivíduos singulares privados; ou, ainda, se o trabalho excedente será reapropriado para a obtenção de meios a tornar cada vez mais facilitada a atividade humana produtiva, é uma questão puramente do momento do estágio do desenvolvimento social, pensa Lukács. Num primeiro momento, no modo de produção do capital, o trabalho excedente volta como extração de mais-valia e a sua apropriação é parcialmente reabsorvida na sociedade para o contínuo desenvolvimento das forças produtivas. Mas parte substancial desta extração de mais-valia se volta ao proprietário dos meios de produção, gerando uma discrepância econômica na sociedade. Noutra momento, quando esta extração de mais-valia é politicamente controlada para ser reabsorvida entre os membros da sociedade, isto possibilita o aperfeiçoamento das individualidades de modo que a discrepância econômica não atue mais como entraves sociais, e de sorte que o avançar de um membro da sociedade é, simultaneamente, o avançar do desenvolvimento humano-genérico, aumentando o campo das ações dos indivíduos singulares e

consequentemente a possibilidade objetiva de tais individualidades se manifestarem de modo livre. Este segundo momento implica uma propriedade socializada dos meios de produção.

A democracia socialista seria, então, a passagem da produção alienada para uma produção que satisfaça as necessidades humanas e ainda crie potencialidades para que os indivíduos não se apresentem entre si com uma sociabilidade que entrava o desenvolvimento mútuo dos homens que compõem tal sociedade. Segundo Lukács, o grau do desenvolvimento econômico de tal sociedade em transição é o que definirá o quanto de excedente de trabalho será convertido em trabalho excedente socialmente liberado pela revolução proletária, e o quanto será convertido em força de desenvolvimento econômico objetivo. Daí que a revolução na Rússia principiou este processo em franca desvantagem econômica; no entanto, o entusiasmo das massas em períodos revolucionários coloca o desenvolvimento da práxis – das tarefas cotidianas mais básicas aos momentos decisórios mais importantes do rumo do mundo – em primeiro plano e acaba por ocultar tais dificuldades. Deste mesmo modo, a democracia socialista envolve os homens em expedientes totalmente novos, entusiasmando as massas justamente porque suas ações partem da própria atividade cotidiana, organizando suas funções através das atividades imediatas.

E Lukács retorna à pergunta anteriormente realizada: era possível – e se era, de que modo? – a edificação do socialismo a partir do desenvolvimento econômico e ao mesmo tempo realizar a democracia da vida cotidiana? Deveria, em nome do desenvolvimento das forças produtivas, a democracia socialista ser colocada em segundo plano? Antes de morrer, Lenin estivera centrado nos esforços de compor um desenvolvimento econômico sem que, com isso, se perdesse a democracia socialista, diz Lukács (2008, p. 147). O problema é em seguida colocado por Lukács, novamente, como uma questão de desvio tático de Stalin, e a questão de que se cabia ou não a evolução

econômica russa ao mesmo tempo que a democracia operária fosse alcançada, é reduzida a uma questão da personalidade de Stalin, já que o problema da revolução no elo mais fraco trouxe o desafio do desenvolvimento econômico sob o qual Stalin não estava preparado para lidar (Lukács, 2008, p. 149-150); ratifica-se a questão de que toda práxis stalinista estivera “repleta de decisões teóricas deste tipo, manipuladas por motivos táticos” (Lukács, 2008, p. 151). E a partir disso, Lukács envereda-se numa tarefa que, do ponto de vista ontológico, seria no mínimo secundária: não parte do andamento da União Soviética e das possibilidades do socialismo daí decorrentes; em vez disto, aborda o raquitismo teórico de Stalin para demonstrar o quão grave são as adulterações promovidas por ele do pensamento marxiano. Contudo, o centro do debate deveria ceder lugar à evidente questão do campo das possibilidades em face do socialismo soviético nos anos 1960. E então a problemática da possibilidade do socialismo em um só país recua e em seu lugar os fracassos da revolução sitiada no elo mais fraco da cadeia capitalista acabam por ser personalizados na figura e nas ações de Stalin. Atente-se para o fato de que Lukács fazia eco ao XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, e dava apoio a Brezhnev, que havia dois anos que estava a frente do secretariado geral.

As práticas de Stalin, então, foram os impeditivos para a efetivação das bases da democracia socialista implementada por Lenin, segundo Lukács. E, se por um lado, Stalin deixou de lado a democracia da vida cotidiana; por outro, conseguiu hipertrofiar o campo econômico: removeu a Rússia do panteão dos países atrasados e a transformou na segunda maior potência industrial do mundo, em se tratando de bens de produção. E acrescenta Lukács: Stalin teve o mérito de executar tal empreendimento sem colocar em risco o socialismo em um só país, “sem fazer nenhuma concessão no que se refere ao ponto central da economia socialista, ou seja, a socialização dos meios de produção” (Lukács, 2008, p. 155), além de ter conseguido enfrentar Hitler e botar abaixo o nazismo, tarefa que nenhuma potência capitalista

ousou realizar. A atividade nuclear e armamentista soviética também pôde garantir a paz mundial, de acordo com Lukács, porque a União Soviética pôde equiparar-se aos Estados Unidos em seu poder de destruição, obliterando a possibilidade de ataques estadunidenses em zonas de influência soviética e impedindo um domínio imperialista mundial.

Com isso, Lukács tende a acreditar que o trabalho excedente extraído no processo produtivo da indústria russa é reabsorvido por inteiro pela comunidade soviética. Em especial, porque Lukács determinou as fases de reconstrução da União Soviética como sendo a dos anos 1930 e aquela logo após o término da Segunda Guerra Mundial; e, nestas fases, acredita Lukács, a economia planificada trazia uma “dialética espontânea do desenvolvimento econômico”, tendo em si a tendência de reconstruir o país e elevar a economia a patamares superiores aos dos momentos de crise. Uma economia planificada, dizia Lukács, “e centralizada tem grandes vantagens com relação ao caráter concorrencial próprio do capitalismo, precisamente porque aqui não tem lugar o contínuo cálculo da rentabilidade dos investimentos singulares” (Lukács, 2008, p. 159). Contudo, com este desenvolvimento planificado, ocorreu de fato uma acumulação originária de capital na União Soviética, que teve término ao final dos anos 1920, de acordo com Lukács – em suas palavras “acumulação primitiva socialista” (Lukács, 2008, p. 160). E esta diferenciação categorial estabelecida por Lukács não é meramente terminológica; para Lukács, baseando-se em Marx, no processo de gênese do capitalismo houve a necessidade de um período de acumulação originária dominado por “medidas de violência extremamente brutal”, efetivando uma nova distribuição da população entre os diversos ramos produtivos, para que, com isso, a dinâmica do capital se efetivasse como capitalismo industrial, dominando todas as esferas produtivas da sociedade. Já a “acumulação primitiva socialista” guarda este caractere, reitera Lukács. Caso o processo revolucionário tivesse ocorrido num país cuja acumulação original de capital houvesse se efetivado pelo modo clássico, esta etapa do desenvolvimento das

forças produtivas já estaria devidamente superada. No entanto, no caso russo, uma estrutura capitalista atrasada não fornecia a base para a socialização industrial, e daí a necessidade de elevar a produção a um nível capaz de funcionar como base de um sistema econômico socialista. E por este motivo Lukács acreditou que o uso da violência estatal era inevitável para a efetivação de uma economia capaz de promover o desenvolvimento do socialismo.

Mesmo assim, Lukács não tem dúvidas acerca do caráter socialista desta experiência da transição soviética: no capitalismo, tudo o que se refere à cultura é somente um produto secundário do desenvolvimento da economia, e devido a isso, se apresenta com enormes desigualdades sociais. Por este motivo, no campo das artes, a cultura se apresenta no capitalismo como ponto culminante da circulação de mercadorias, e volta sua ideologia para tal. No socialismo, mesmo na fase stalinista de “acumulação primitiva socialista”, já se notava o caráter socialista da sociedade, porque se respeitava o princípio da promoção social da cultura, que deixa de ser determinada exclusivamente pela economia. A promoção social da cultura faz, ainda no caráter de acumulação primitiva socialista, com que todos os estratos sociais tenham acesso aos níveis mais altos de instrução científica e educacional, o que ocorre também com o acesso aos produtos artísticos. Note-se, então, que para Lukács, o socialismo em um só país, a forma de transição e manutenção do socialismo de tipo soviético, já demarca a passagem para um novo estágio de desenvolvimento humano-genérico e, portanto, já se alude o título de socialismo para a forma produtiva soviética.

Para Lukács (2008, p. 166), o estágio de transição do socialismo é demarcado pela presença ainda muito marcante da divisão social do trabalho típica da relação do capital. Esta relação tende a se dissipar num longo processo cultivado pelo hábito, que transforma o conjunto social, que, por sua vez, não operará mais seguindo o critério da coerção econômica. Toda a história da humanidade, acentua Lukács, foi permeada de tentativas de

promoção do verdadeiro ser homem do homem, “de conduzi-lo à sua plena e consciente generidade”, mas tais tentativas encontraram sempre como obstáculo para seu triunfo a ação social contrária, motivada pela economia; disso resulta que essas tentativas só puderam se realizar episodicamente e em casos isolados, em indivíduos singulares. Tais tentativas “só poderão se tornar patrimônio comum do gênero humano quando a vida média da cotidianidade”, isto é, a regulação da sua práxis econômica, “for estruturada, objetiva e socialmente, tendo em vista promovê-las e não reprimi-las ou convertê-las em fatos negativos dos mais diferentes tipos” (Lukács, 2008, p. 167) como ocorre no organismo da práxis na relação social de produção do capital. E esta modificação não pode vir senão da práxis cotidiana, que, por sua vez, é engendrada pela práxis efetiva do trabalho. Enquanto o trabalho não for organizado para a supressão das necessidades sociais, e for organizado para o consumo tendo como meta o triunfo na concorrência, esta possibilidade do desenvolvimento do gênero humano estará obliterada. Ainda segundo Lukács, na União Soviética, o trabalho estava organizado para a essencial satisfação das verdadeiras necessidades vitais, o que demanda, portanto, uma modificação adaptativa da vida cotidiana.

Para Lukács, o stalinismo burocratizou as liberdades individuais para além daquelas necessárias no processo de “acumulação primitiva socialista”. Neste processo de acumulação primitiva, o socialismo de tipo soviético precisou lidar com uma camada de técnicos do trabalho que deveriam colocar a industrialização pesada a funcionar no país, superando aquela debilidade econômica e técnica do trabalho. Estes técnicos eram oriundos do próprio capitalismo adjacente à revolução, e o tratamento brutal e repressivo durante os anos da guerra civil foi necessário, de acordo com Lukács, para possibilitar um desenvolvimento industrial e a superação daquele estágio atrasado, o que potencializaria a transição no elo mais fraco. Todavia, ao término da guerra civil e da posterior “acumulação primitiva socialista”, tais técnicos, que em geral poderiam se opor ao socialismo ou, na melhor das hipóteses, que não

tinham uma intenção ideologicamente comunista, foram se aposentando ou haviam morrido. A maior parte dos novos especialistas técnicos da atividade industrial, então, haviam crescido na ordem educativa socialista, e, ainda que não fossem deliberadamente comunistas, não eram opositores anti-socialistas ou observadores céticos do desenvolvimento econômico soviético. Já possuíam em si o *hábito socialista*, acreditava Lukács. A União Soviética havia conseguido superar o desafio da acumulação primitiva socialista e, ao mesmo tempo, conseguido criar um manancial técnico de jovens para a industrialização pesada. Estes homens entendiam o trabalho na produção soviética como suas verdadeiras profissões; portanto, afirma Lukács, tinham “a justificada pretensão de serem considerados verdadeiros colaboradores do sistema e de receberem um tratamento correspondente” (Lukács, 2008, p. 173). Contudo, o sistema stalinista trouxe obstáculos a este reconhecimento dos trabalhadores e da comunidade soviética. Ao concentrar esforços no departamento I da economia, a comunidade soviética em geral começou a não ter a equivalência de seus esforços na oferta de produtos de primeira necessidade. Mas uma vez superada a debilidade industrial que caracterizava a União Soviética em sua fase de *comunismo de guerra*, e passado o enfrentamento da Segunda Guerra, Lukács acreditou que havia chegado o momento em que era possível, então, erigir uma democracia da vida cotidiana *verdadeiramente efetivada*.

O motor social dos movimentos populares fora bloqueado com o stalinismo: as pessoas passaram a participar de reuniões e de assuntos da vida cotidiana estritamente quando obrigadas para tal ou quando diziam respeito exclusivamente às decisões que impactavam suas vidas de forma absolutamente imediata. A opinião pública se limitou à opinião formal e mecânica, e as pessoas da comunidade soviética chegaram à verdadeira conclusão de que suas opiniões não trariam quaisquer modificações nos rumos da vida pública soviética, e, ao contrário, além de não trazerem modificações substantivas, suas opiniões poderiam lhes render a censura, o

Gulag e a morte. Ao trucidar com a opinião pública, o stalinismo criou na comunidade soviética uma *opinião subterrânea*, que não se manifestava abertamente, mas de modo clandestino e desorganizado sobre os problemas do cotidiano. Ainda assim, asseverava Lukács, esta opinião pública não era inexistente, mas clandestina e espontânea.

Por isso Lukács acreditou que o primeiro passo em direção desta democracia socialista seria realizado por meio da transformação desta opinião subterrânea em práxis pública sistemática. Entretanto, por bloquear o sistema de conselhos, Stalin interrompeu a dinâmica democrática da experiência socialista de um modo tão brutal que a transformação da opinião pública subterrânea só poderia ser lenta e gradual naqueles anos 1960, ou, nas palavras de Lukács, “não pode nem assumir uma forma espontaneamente explosiva nem estender-se a todos os campos da vida social, como foi a característica dos movimentos soviéticos nos períodos revolucionários” (Lukács, 2008, p. 176). E complementa que o renascimento do marxismo estará insuficientemente posto se não analisar a realidade direta que a vida social russa lhe impunha – não era viável e estaria “preso ao círculo mágico da prioridade burocrática da tática” se supuser que tal deformação da vida social russa, fruto de décadas de repressão e estaque de movimentos populares, poderia ser superada por algum movimento espontâneo imediato.

Lukács retorna à explicação do hábito que a comunidade deveria adquirir justamente pelo fato desta ambivalência: simultaneamente ao criar uma sociedade espontânea e voltada para as decisões coletivas, o hábito também pode, por outro lado, criar uma sociedade acostumada a viver sob as barreiras que limitam a vida social na comunidade. A inserção das massas portadoras das opiniões subterrâneas não pode advir por um decreto ou como uma força explosiva e descontrolada.

Reivindicando Lenin, Lukács acreditava que essa opinião subterrânea deveria emergir à democracia socialista por intermédio de uma liderança *de fora* dela mesma, guiada por uma vanguarda marxista que, ao mesmo tempo

que rejeita a reivindicação da democracia burguesa e da abertura soviética ao capitalismo, conduz as massas a uma democracia popular, demanda básica para o efeito transitório e educativo do hábito social que o socialismo deve manter para levar toda a sociedade ao comunismo. Mas de que maneira isso era viável? Ou ainda, quem comporia esta *vanguarda de fora* a executar a democracia socialista, tão enevoadada pelo Partido Comunista? E Lukács nos dá a resposta: “para um marxista, bastam estes poucos (mas fundamentais) fatos para demonstrar que, neste caso, trata-se de um ativismo cuja força motriz e guia natural só pode ser o partido comunista” (Lukács, 2008, p. 189). Lukács não estava a reivindicar a formação de um novo partido comunista no seio do movimento operário ou da opinião subterrânea; também não promovia uma ruptura com o partido comunista que estava executando a limitada desestalinização da União Soviética, passando de Krushev para Brezhnev. Frise-se com toda força: Lukács reivindicava que a democracia da vida cotidiana fosse instaurada exatamente por aqueles agentes que outrora impediram a sua possibilidade. Para isso, Lukács lista dois fatores fundamentais para que a própria prática burocratizada do partido não atue novamente como obstáculo a esta viragem democrática: o primeiro fator, o renascimento do marxismo e a crítica da metodologia stalinista no seio do partido; e o segundo, também dentro do partido, uma democratização do comitê central.

Não resta dúvida de que Lukács entendia o partido comunista à visão leninista. O partido deveria conduzir à democracia da vida cotidiana, e não conduzir a uma esfera legal do direito burguês em que prevalecerá a mera democracia burguesa. A democracia operária não deveria ser meramente formal e subordinada à vida econômica do capital; ao contrário, tal democracia implica ela mesma ser a base transformadora e guiadora que engendra o processo econômico da sociedade. O partido, por isso, não deveria ser o órgão meramente legislativo e executivo das transformações, o estratagema do sistema representativo burguês: Lukács entendia o partido

como o órgão dirigente da classe operária, ainda que este órgão dirigente estivesse necrosado por décadas de práticas espúrias. Como tarefa do próprio partido comunista, após implementar uma democracia interna, seria também reprimir e “eliminar da vida cotidiana os resíduos da sociedade de classe que ainda existem e operam amplamente” (Lukács, 2008, p. 190).

Tanto na questão do hábito, como na questão da espontaneidade das massas ser controlada pelo elemento *de fora*, Lukács se baseava nos escritos de Lenin, particularmente *Que fazer?* – momento em que Lenin escreve sobre as circunstâncias históricas da classe operária russa, numa qualificação conjuntural muito específica, a saber, a superação de um czarismo que travava inclusive o desenvolvimento das forças produtivas, criando obstáculos para a própria organização dos trabalhadores e para o desenvolvimento do capitalismo. O Partido Operário Social-Democrata Russo, especialmente sua fração bolchevique, era uma minoria clandestina, diferentemente do Partido Comunista da União Soviética na época em Lukács estava a escrever. Lenin, por sua vez, baseava-se em Kautsky. Vale notar que Lenin não utilizou mais tal reflexão após 1905.

A ausência da autonomia do movimento de massas é uma tácita aceitação de Lukács de que o partido comunista deveria continuar a guiar as massas, inclusive reprimindo, se necessário, os movimentos insurgentes – tanto os trotskistas quanto aqueles voltados a uma orientação da democracia burguesa. De tal maneira que, para Lukács, o papel do intelectual era conduzir as massas à organização socialista, justamente porque nenhum movimento espontâneo poderia surgir dali sem que fosse primeiramente formado pela consciência dos intelectuais. No fim das contas, a burocracia soviética negava espaço às massas da mesma maneira que negava o acesso dos intelectuais às massas, o que tornava virtualmente impossível a organização *de fora* das massas ao mesmo tempo que criava barreira entre o contingente de trabalhadores e seus intelectuais orgânicos. A proposta até então descabida de Lukács de uma consciência política *de fora*, numa referência

descontextualizada a Lenin, não poderia ser outra coisa senão uma indicação de um controle do próprio partido soviético sobre o processo de democratização – uma veleidade absolutamente ilusória de Lukács, como a história pôde provar na sequência.

Muito diversa é a questão acerca da proposta de Lenin sobre o elemento *de fora*. Senão, vejamos: quando a classe trabalhadora sob o jugo do controle do modo de produção do capital se organizava de modo autônomo, a despeito da repressão política e sobretudo econômica que lhe era transposta, esta organização autônoma tomava caráter de espontaneísmo e poderia levar a luta por demandas minoritárias ou parciais, e uma consciência *de fora* poderia atentar para a totalidade da força que o movimento dos trabalhadores poderia obter pela sua posição central na transformação do mundo e na geração das riquezas sociais. Note-se bem que os intelectuais orgânicos da classe trabalhadora poderiam surgir das massas, mas na maior parte das vezes – como no caso do próprio Lenin –, estes intelectuais eram formados numa classe burguesa ou nobre, o que lhe favoreciam um enriquecimento cultural em relação ao conjunto do operariado, dada a parca condição de vida da classe trabalhadora como um todo. A questão central de Lenin, em *Que fazer?*, trata imediatamente da possibilidade de organizar a classe trabalhadora para uma revolução. E dado o seu espaço de organização muito limitado pelo aparato de poder czarista, Lenin se indagava se era viável, então, uma organização de massa, abertamente contestatória, ou se aquele momento exigia uma luta clandestina realizada por intelectuais revolucionários que poderiam guiar o rumo da classe operária sob condições políticas de segredo rigoroso, numa luta clandestina revolucionária, até o momento em que o desencadeamento da revolução fosse possível, dissipando o poder czarista numa revolução ordenada *de fora* para a própria classe operária, por sua importância nos passos seguintes da revolução, na manutenção do sistema produtivo para a satisfação das necessidades da sociedade revolucionária. Até o momento em que a fusão entre o *de fora* e a

classe operária como um todo dissolvesse a distinção entre trabalhadores, de um lado, e intelectuais, de outro, modificando aquela divisão social do trabalho.

Mas já não eram estas as condições dos trabalhadores soviéticos justamente pelo fato de que Lukács acreditava que o *de fora* fosse o mesmo partido que ora era o estado repressor sob a expectativa da superação das debilidades econômicas através da *acumulação primitiva socialista* insuficientemente ultrapassada num estacanovismo que violentava a classe operária. O discurso de Lukács é bastante contraditório: sobre esta *tomada de consciência de fora das massas*, Lenin alude ao processo revolucionário para se chegar ao socialismo. A existência de um *de fora* pressupõe a inexistência de um socialismo. Então, se Lukács acreditava que o estado soviético era *de facto* socialista (Lukács, 2008, p. 180), como Lukács poderia admitir a *consciência de fora* dentro do socialismo já efetivado? Admitir isso impugnaria a legitimidade da transição socialista efetuada pela União Soviética. Nestas condições, o *de fora* se transforma obrigatoriamente no *de cima*. Se, por ventura, por *de fora* Lukács estivesse entendendo a ruptura necessária com o partido da ordem e uma revolução dentro da revolução, ainda poderia, de algum modo, fazer analogia a Lenin num contexto similar: de fora da classe trabalhadora soviética e de fora do partido comunista da ordem, os intelectuais guiariam uma luta clandestina contra o próprio partido comunista (que não significava ali outra coisa senão o próprio estado) e soergueria o conjunto do povo russo à dissolução do poder de classes. Mas, para Lukács, não se tratava disso. A consciência social, para Lukács, deveria ser trazida *de fora das opiniões subterrâneas*, no sentido de ser o próprio partido comunista o elemento de fora, o próprio partido da ordem, evitando uma nova revolta das massas.

Lukács não via um movimento revolucionário contrário à União Soviética e de caráter marxista como sendo o *de fora*. Tampouco Lukács propôs qualquer tentativa de sublevação contrária ao partido comunista. O

elemento *de fora* era o próprio partido comunista, que do seu patamar mais elevado da consciência de classe, ordenaria o movimento pela democratização. Em suma, a democracia socialista obstruída pelo partido comunista só poderia ser posta em prática pelo próprio partido comunista que a obstruía, tendo como primeiro passo a democratização do próprio partido. Neste sentido, a analogia de Lukács sobre *Que fazer?* só poderia ser válida se Lenin tivesse entendido por *de fora* como sendo os intelectuais da ordem czarista, e não os intelectuais do movimento insurgente revolucionário concentrado no partido clandestino. A questão central é o lugar que o partido comunista ocupa numa e noutra épocas históricas. Lukács só poderia admitir isso se, conjuntamente, admitisse que de revolução inacabada, o empreendimento soviético era inacabável. Mas Lukács, em *O processo de democratização*, não só não admite tal fracasso, como atribui qualquer crítica que impugne a União Soviética como autêntica transição socialista a uma calúnia burguesa (Lukács, 2008, p. 180).

Neste sentido, os indivíduos, no modo de produção socialista, estariam diante de escolhas muito mais conscientes nas quais as possibilidades de controle teleológico dos resultados dos pores dos indivíduos singulares seriam muito mais amplas e muito mais afastadas da causalidade natural – o que não se realiza no socialismo de tipo soviético. Mas Lukács tem que subverter sua própria concepção de generidade composta em sua *Ontologia* ao, então, determinar o socialismo de tipo soviético como socialismo de fato. Se, por um lado, a democracia meramente idealizada da vida burguesa implica numa subordinação da política à economia de mercado, por outro, a democracia socialista ordenando a própria produção, sendo, então, uma verdadeira democracia, implica novamente numa rejeição de fundo do socialismo de tipo soviético.

Lukács a certa altura em seu testamento político, por não romper com seu ideal da defesa do socialismo no elo mais fraco, acreditou que determinadas concessões feitas para a organização democrática de base

poderia salvar o regime de seu burocratismo; mas Lukács desconsiderou o fato de que tais concessões, por menores que fossem, jamais seriam permitidas pelo estado soviético, e ainda que fossem, seriam absolutamente inócuas, pois Lukács não foi ao cerne da questão: o controle soviético da produção engendrava um metabolismo socioeconômico que operava a extração *politicamente* do trabalho excedente como sua própria forma de personificação do capital, como percebeu Mészáros (1985 e 2002, p. 505) e Chasin (1988). De modo que o *burocratismo* não era uma questão marginal que poderia ser resolvida com medidas emergenciais *ad hoc*, mas era, em verdade, a própria essência política do controle econômico de produção, controlando a reabsorção da mais-valia extraída do processo produtivo, administrando o capital pelo estado numa forma mutante de controle do capital sem a existência de um capitalismo. E a democracia socialista, diz Mészáros, para ter qualquer efeito precisava como *conditio sine qua non* de uma equidade factual dos produtores associados – e não meramente no terreno das abstrações éticas.

Quando Lukács em seu ensaio se envereda por questões de ordem prática, como as questões do trabalho da linha de produção soviética, ele tem que sustentar tais argumentos ainda em abstrações ilusórias sobre a coletivização dos bens de produção, já que o processo de trabalho soviético ainda guardava tudo aquilo que havia de mais abominável no modo de produção capitalista: o mortificante trabalho na fábrica. A eliminação das classes sociais é simplesmente subvertida numa moral em Lukács. Primeiro, porque Lukács fazia um apelo moral à consciência dos trabalhadores; segundo, no momento em que redige *O processo de democratização*, Lukács insistia na tese de que o proletariado deveria se voltar contra si próprio como indivíduos para agir pela classe numa ditadura que se volta contra si mesma para estabelecer um novo hábito ético. O foco sobre o ator do processo é a única diferença entre *Tática e ética* (1919) e *O processo de democratização* (1968); enquanto num primeiro momento o apelo é feito aos trabalhadores,

neste segundo momento, os trabalhadores impotentes de ação política, não são solicitados, mas em seus lugares entram os *burocratas do estado soviético*. A consciência *de fora* era composta exclusivamente pelas lideranças do partido comunista.

Quando Lukács reivindica uma saída de conduta de hábitos para a formação de uma ética comunista, tais hábitos novamente só poderiam ser impostos pela encarnação ideal da classe trabalhadora, o partido comunista que controlava a própria produção e reprodução do capital no estado soviético. Não percebeu Lukács que tais indicações eram absolutamente inócuas quanto à forma de como os membros da força de trabalho realmente existente poderiam se tornar, sob tais condições desumanizadoras de vida, mais livres de sua sujeição aos imperativos econômicos e políticos do estado soviético. O discurso lukácsiano da manutenção da divisão do trabalho tal qual a existente no modo de produção de capital e da acumulação primitiva socialista não se alinhava à possibilidade de uma autêntica ética emergir da conduta dos trabalhadores – porque, do contrário, sob a mesma forma produtiva que havia no mundo capitalista, por qual razão a *ética pelo hábito* não emergiria dali também? Essa era uma resposta que Lukács não conseguiria elaborar sem recorrer a elucubrações totalmente abstratas de um postulado ético. O socialismo em Marx é uma potencialidade posta objetivamente, ou seja, são as bases econômicas que permitirão a chegada da humanidade a tal estágio de desenvolvimento humano, e não meramente um hábito.

Por isso, a virtual generidade humana de caráter qualitativamente superior ficava, em Lukács de *O processo de democratização*, emperrada num futuro muito distante no qual as individualidades deveriam ser reprimidas e educadas para se chegar a este objetivo. Quanto a Lukács não guardar veleidades à economia de mercado, o filósofo não pode dar mais do que apontamentos genéricos, já que o próprio socialismo real já anunciava seus passos na entrada da economia de mercado.

A manutenção da divisão do trabalho no socialismo de tipo soviético foi outra questão que Lukács não pôde debater sem recorrer a um estratagema ilusório. Seria então o socialismo uma vertente do capitalismo controlada pelo estado, mantendo a extração de mais-valia e a divisão social do trabalho como no capitalismo absolutamente intactas? O que seria a emancipação socialista senão a radical transcendência da divisão social do trabalho? Quando Lukács estabelece a similitude de uma ordenação social construída para a produção do capitalismo em relação à do socialismo, ele procura dar sustento à ideia de que o socialismo de tipo soviético é, de fato, um tipo de socialismo. Mas para tanto tem de tapar os olhos ao fato de que cada sistema produtivo da humanidade utilizou formas de produção e organização do trabalho de modo distinto – bem como formas políticas organizativas específicas (remetemo-nos ao próprio exemplo marxiano inserido em *A miséria da filosofia*, no qual é demonstrado que todos os estamentos feudais são abolidos na revolução burguesa, do mesmo modo que todas as formas de controle do capital são abolidas na revolução socialista). Ainda que Lukács estivesse se referindo à neutralidade dos instrumentos de trabalho, por exemplo, esses instrumentos ainda assim não são totalmente neutros em relação à forma produtiva que o engendra: embora o martelo não tenha sido descartado num sistema de produção do capitalismo verdadeiro, seu uso foi, no mínimo, marginalizado ao mínimo possível, e as ferramentas novas de trabalho, mesmo mantendo alguns princípios básicos de outras ferramentas já existentes, foram remodeladas ou até mesmo criadas para esta nova forma social produtiva, organizadas de acordo com tal configuração econômica do trabalho, alterando estruturalmente a geografia mundial. De modo que o socialismo implica a modificação também da forma produtiva da humanidade, e não apenas em relação à apropriação dos bens produzidos. Os limites da neutralidade da instrumentalização capitalista são decididos pela sua capacidade ou incapacidade de se tornarem partes constitutivas de um sistema sociometabólico coerente. Por isso mesmo, se podemos pensar no

instrumento *isolado* e o modo como este instrumento organiza ou modela a vida numa fábrica do capital, como devemos pensar a estrutura da própria fábrica do capital em relação à fábrica no socialismo, já que a fábrica é o mais poderoso sistema da produção do capitalismo, em franca interconexão com as estruturas do mercado? Basta, para tanto, pensarmos na organização da distribuição dos produtos no capitalismo, ou ainda nas formas fordista e toyotista de organização das fábricas e da própria dinâmica das cidades. Teria, então, o socialismo um modelo *fordista* de produção? Nesta formulação lukácsiana em *O processo de democratização*, Lukács responderia positivamente a esta questão, se isso significasse a defesa da forma produtiva soviética contra o escrutínio da razão.

Lukács, para a afirmação de que o valor de trabalho que é determinado pelo tempo social de produção é mantido no socialismo, faz uso de uma distorção de Marx. Mas tal distorção segue o propósito de assegurar que a forma produtiva soviética possa ter a mediação da produção de *mercadorias* e mesmo assim ser *socialista*. Porque o que está posto em Marx é que no lugar de uma divisão do trabalho, na produção social para a humanidade, temos uma *organização coletiva do trabalho*.

Quando Lukács postula a divisão capitalista do trabalho (em vez de uma organização coletiva do trabalho) e a manutenção da extração de mais-valia como expedientes característicos do autêntico socialismo, ele transfere para a ética a questão da organização social da produção e reabsorção das riquezas sociais no modo de produção comunal. Para Marx, diferentemente, a divisão do trabalho que prevalece na sociedade de mercado engendra uma dinâmica em que os indivíduos são mediados reciprocamente e combinados em um todo social estruturado e organizado de forma contraditória pelo modo de produção capitalista. A troca de mercadorias, observa Marx, é governada pela necessidade de uma permanente ampliação do valor de troca, imperativo que subordina todas as outras dimensões da sociedade em que o capital rege a dinâmica social. Na sociedade comunal, por sua vez, a troca não

se resume à troca de mercadorias, mas à troca de atividades, anulando o *valor de troca* dos produtos, que deixam de ser mercadorias, porque nesta produção e distribuição dos produtos da atividade humana deve caber a autodeterminação correspondente das necessidades humanas nas quais os indivíduos se engajam de acordo com suas próprias necessidades como seres humanos ativos.

Diante da instrumentalização burocrática do partido comunista soviético, Lukács apresentou propostas políticas irrealizáveis e não-objetivas. Elaborou questões sobre o hábito e sobre a ética: o *hábito* através de uma imposição coercitiva regularia a vida humana para uma nova ética? Uma ética forçada pelo hábito por uma medida coercitiva numa produção fordista: seria este o enunciado inexpugnável da emancipação humana?

A hipóstase do partido como detentor de uma ética política é presente em Lukács desde *Tática e ética* (de 1919) e é o centro de todos os ensaios que compõem *História e consciência de classe* (1919-1923), supondo que o partido devesse assumir o seu mandato moral conferido pelo proletariado na luta de transição para uma sociedade ética *de facto*, ativando a “personalidade total”. A própria ética era, na verdade, um posicionamento político possível, ou, em outras palavras, a correta política poderia ser vista como diretamente ética. As quatro décadas que separam os primeiros ensaios de *História e consciência de classe* e os derradeiros escritos da *Ontologia* fazem com que a possibilidade da ética seja deslocada do partido que continha um mandato moral para as esferas mais abstratas; não é por nenhum outro motivo senão este que a política é tratada na *Ontologia* não mais como o campo de ação moral sobre o qual recai toda ética, *mas é tratada em termos puramente abstratos*.

Diante da União Soviética, Lukács não pôde se perguntar: como executar a transição de um sistema *auto-suficiente* de poder político que controla completamente a sociedade, transferindo as funções do poder político para o corpo social, permitindo deste modo a emergência da livre associação dos produtores? Na guinada ao marxismo empreendida por

Lukács no decorrer dos anos 1917-1924, a sua concepção leninista de partido como porta-voz da transição da humanidade para uma generidade qualitativamente superior fora formulada e nunca mais abandonada, nem mesmo em sua *Ontologia*. Se, por um lado, Lukács mantinha a crença de que o partido encarnaria a transição para esta generidade superior, advinda através de um papel histórico *moral*, oferecendo espaço para a realização da *personalidade total* dos indivíduos; por outro, o filósofo húngaro se deparou com uma vida inteira de tentativas de superação dos obstáculos impostos pelo próprio partido comunista, das derrotas de suas teses de *Blum* à sua prisão durante a revolta húngara quatro décadas depois. Como continuar a crer no potencial emancipatório do partido que deveria encarnar um papel histórico moral na transição pós-revolucionária? Lukács não teve outra saída para a manutenção de sua teoria sobre a eticidade do proletariado senão a defesa contingente e a racionalização da estratégia do *socialismo em um só país*.

Ainda que Lukács tivesse sido expulso do partido e impedido de participar da vida política húngara por longos anos devido ao seu potencial de liderança intelectual de oposição ao stalinismo, ele mesmo não poderia romper com sua ideia de partido, tampouco estabelecer um rompimento definitivo com a União Soviética porque não conseguia encontrar um substituto alternativo à instrumentalidade emancipatória do próprio partido do proletariado. Ao não realizar duas críticas importantes, a primeira, a crítica da estrutura econômica e política da União Soviética e seu modo de produção; a segunda, do partido como elemento moral e absoluto do processo de transição do socialismo para uma generidade mais ampla do ponto de vista qualitativo, Lukács refugiou-se na crítica da *escala de tempo curta demais* para a análise das transformações que estavam a ser realizadas pelo estado soviético. Lukács pôde atribuir ao tempo relativamente curto da perspectiva histórica aqueles problemas do socialismo realmente existente; deixou intocada a crítica à organização da sociedade soviética e a suas teorias sobre

o partido, apesar de, neste momento final de seus escritos derradeiros, o autor não guardar veleidades idealistas sobre o sujeito-objeto idêntico ou sobre a entificação do espírito autorrealizador no proletariado envolto ao partido como um substituto do *Geist* hegeliano, como ele mesmo pôde reconhecer no seu posfácio de 1967 de *História e consciência de classe* (Lukács, 2003) – porque, com sua *Ontologia*, Lukács impedia a identificação de um *télos* na história, ou seja, de uma história com caracteres finalísticos.

Atribuindo, então, a um estágio transitório os problemas do stalinismo, para o bem do desenvolvimento histórico mundial, talvez *um mal necessário*, Lukács pôde divisar uma saída positiva para os problemas do socialismo realmente existente sem que, com isso, tivesse que romper com o partido institucional. Mas tal saída positiva só poderia ser, então, uma abstração ilusória sem apoio na realidade. Justamente porque Lukács tergiversou da questão fundamental: pode-se dizer que existe *socialismo* sem a socialização (e não estatização) dos meios de produção?

É forçoso que se diga que esta posição de Lukács não era uma subserviência ao stalinismo ou à União Soviética – basta para tanto lembrar do apoio de Lukács a Nagy contra a inquisição soviética, recusando-se a delatá-lo. As questões centrais de um não-rompimento com a ideia do socialismo em um só país e as suas proposições éticas como postulados abstratos ocorreram porque Lukács realmente tinha esta posição como parâmetro de vida, por uma crença irreduzível nestes posicionamentos. Não era uma covardia do revolucionário húngaro, e este aspecto Tertulian (2007) anuncia com precisão, e jamais seria lícito assim concluir, porque o itinerário biográfico de Lukács contesta cabalmente tal incorreção de análise sobre sua vida política. Lukács poderia, por inúmeras vezes, ter deixado o mundo soviético, mas não o fez; continuou a publicar suas obras e a contrabandear-las para a Alemanha Ocidental e Itália, já que não tinha espaço dentro de seu partido para publicá-las. Mészáros reconhece esta característica em Lukács, demonstrando que Lukács jamais se acomodou de modo oportunista em seu

partido – o que pode ser facilmente comprovado pelo fato de que mesmo após a sua morte, seus textos ainda eram considerados politicamente perigosos pelo partido comunista, ou então em sua resistência à ocupação soviética da Tchecoslováquia, quando endereçou uma carta ao líder do partido húngaro⁶, rejeitando a intervenção soviética em termos contundentes. Lukács preferiu lutar no campo institucional do seu partido, no limite, ainda por acreditar que esta luta consubstanciasse a alternativa socialista. Mas para isso, precisou se deter em suas principais obras ao campo abstrato da ética, porque o campo prático da política demandava um rompimento de fundo com toda a sua crença na União Soviética. Motivo pelo qual continuou a repetir o paradoxo acerca *da pior forma de socialismo ser melhor que a melhor forma de capitalismo*, e *Right or wrong, my party* (Lukács, 1999, p.11).

Ao reconhecer que *uma fábrica do capitalismo serve igualmente ao socialismo e vice-versa*, Lukács posterga a resolução dos problemas da organização produtiva para um inviável futuro remoto; especialmente na questão da opressão sobre o trabalhador imposta pela divisão social do trabalho típica da relação produtiva do capital. Abstendo-se de debater a divisão do trabalho no socialismo, imputa a Marx a falsa fraseologia de que a divisão social do trabalho no próprio socialismo se mantém intacta, e para rejeitar as afirmações do Marx da juventude, Lukács reitera uma clivagem entre *o jovem* e *o maduro* Marx – justamente o Lukács, que tanto demonstrou ao longo da sua obra o substrato da continuidade entre os escritos marxianos de juventude e *O capital*. Mais uma vez apresentando o problema da União Soviética como sendo de fator *subjetivo defeituoso* (o método de Stalin), Lukács aguarda que os indivíduos da sociedade soviética possam ser guiados pelo elemento portador da consciência revolucionária, o partido, a fim de caminhar para uma generidade plenamente autoconsciente, e assim deixa de lado a questão de como chegar nesta generidade através da própria *práxis política destrutiva da ordem produtiva do capital*, tão considerada por Marx.

⁶ A G. Aczél, secretário do Politburo, que deveria ser remetida à János Kádár.

De um lado, Lukács em seu *História e consciência de classe* atribui ao partido a realização de uma *personalidade total* para a transição possível para o socialismo. De outro, passadas quatro décadas, este caráter imperativo moral da missão histórica do partido do proletariado não somente não desaparece [a despeito de sua visão crítica de ter superado o substitucionismo do partido como encarnação do sujeito-objeto idêntico, de caráter hegeliano demiúrgico] como toma forma ainda mais abstrata. Ou seja, Lukács não abandona o caráter imperativo moral, que antes era consubstanciado no partido como sujeito-objeto idêntico, mas torna este imperativo cada vez mais abstrato na *Ontologia* e em *O processo de democratização*. Na juventude, a personalidade total era ativada por meio de soluções práticas no interior da estrutura política pela realização da “missão moral” do partido. Contudo, os mesmos postulados morais imperativos são agora apresentados sem corporificação histórica – ainda que Lukács mantivesse a ideia do partido como detentor da consciência revolucionária até seus últimos escritos políticos, incluindo neles a entrevista de sua autobiografia, *Pensamento vivido* (Lukács, 1999). A verdadeira tragédia lukácsiana, segundo Mészáros, portanto, é que o filósofo húngaro, mesmo sendo um dos mais importantes pensadores do século XX, mantém a idealização do partido como postulado abstrato moral, e à luz dos acontecimentos soviéticos, promove uma substituição deste postulado abstrato moral do partido para uma ética ainda mais abstrata e irrealizável, atribuindo ao pôr teleológico do indivíduo singular a autêntica tarefa de uma generidade de nível qualitativamente superior, ao optar em seu campo de ação na decisão da práxis *política* correta. Mas ao fazer isso, não indica objetivamente a práxis correta e se exime de analisar a realidade objetiva da condição do socialismo de tipo soviético, e, por este motivo, todo seu discurso recai sobre um universo de depurações categoriais – desimportando a realidade prática, o que por si só já é o avesso das concepções marxianas. Diretamente, Mészáros faz tal crítica demonstrando que o partido idealizado

de *História e consciência de classe*, que realiza a *mediação concreta entre o homem e a história*, passa a ser a ética, que assume a função equivalente por meio de seu papel ideal de mediação entre *o particularismo limitado dos indivíduos* em seus pores teleológicos estreitos e a própria *generidade finalmente universal*. Deste modo, a tarefa de identificar na prática as mediações históricas possíveis e socialmente específicas entre o presente e o futuro é contornada por uma solução hipostasiada dos dilemas éticos que devem ser enfrentados pelos indivíduos no decorrer de suas vidas cotidianas. Isto resulta numa crença de que os indivíduos, em resposta aos desafios da mundanidade tomarão consciência de suas responsabilidades decorrente do *seu pertencimento ao gênero*, incidindo positivamente diante das alternativas postas nestes pores teleológicos.

Marx manteve como força motriz de seus escritos a luta intempestiva contra a divisão social hierárquica do trabalho, na tentativa *prática* de superá-la, isto é, de superar a *insignificância estruturalmente imposta aos indivíduos degradados a meros trabalhadores subsumidos ao trabalho*. Para tanto, analisou o capital em todas as suas dimensões, como força social que engendra o capitalismo, mas não se limitou a analisar o capital no capitalismo, mostrando que a relação social do capital antecede e extrapola a própria dinâmica do capitalismo; em sua teorização, Marx apontou caminhos *práticos* da luta operária para a viável transformação revolucionária e superação do modo de produção do capital (e não somente a superação do capitalismo, mas *do modo de produção do capital*). Noutras palavras, o esforço marxiano da construção do socialismo fora erigido no sentido de uma ruptura com a divisão do trabalho específica do modo de produção do capital, que aprisiona os homens e os transforma em meros *homens trabalhadores* subsumidos *ao trabalho*, homens que nada significam senão *a carcaça do tempo de trabalho*, como afirma Marx em *A miséria da filosofia*. Do contrário, qual seria a vantagem em substituir o modo de produção do capital por um *modo de produção soviético* que mantém intacta a exploração econômica e a coerção

política sobre os trabalhadores, mantendo também a sua relação de valor e extração de mais trabalho e limitando ainda mais o sufrágio político? Se, em Lukács, tanto em sua *Ontologia* como em *O processo de democratização*, o caráter único da sociabilidade ética é produzido na consciência individual pela *consciência ética de pertencimento ao gênero elevado*; em Marx, totalmente ao contrário disso, a verdadeira sociabilidade corresponde ao ser social objetivamente construído nas condições comunais desenvolvidas pelos homens. Isto implica reconhecer que não é uma sociabilidade produzida na consciência, mas na realidade produtiva, e, justamente por este motivo, a posição marxiana exclui a permanência da divisão social do trabalho e do modo de produção de capital num estágio mais avançado de sociabilidade. Lukács se exime da questão posta nos escritos marxianos a partir de 1844 e carregada até as últimas linhas de *O capital*: a necessária e contingente alteração do modo de produção do capital por um *novo modo de intercâmbio humano-societário* e um novo metabolismo entre a humanidade e a natureza, com as mais outras atividades produtivas dos indivíduos entre si. Por ser acrítico acerca do modo de produção do capital na União Soviética, Lukács atribui a erros de conduta ou a um sistema burocrático o fracasso do socialismo de acumulação. O que significa dizer que o sistema comunal de Marx sustentado como plausibilidade histórica de alternativa para *a divisão social do trabalho do capital* só pode ser estabelecido se as condições de sua realização forem expressas em termos de tarefas concretas e seus correspondentes instrumentos, e não com imperativos abstratos de uma moral que reivindica uma generidade qualitativamente mais ampla para um futuro ainda apenas latente, dinamizada pela *consciência* dos indivíduos singulares em seu campo limitado de alternativas.

A questão escamoteada por Lukács é a chave para o entendimento da União Soviética: é possível realizar uma democracia da vida cotidiana se a própria vida cotidiana é determinada pelas formas de produção e distribuição de riquezas de modo absolutamente antidemocrático, regidas pela ordem

social do capital? Frisemos com mais força diante da preponderância do fator econômico objetivo: é possível uma democracia da vida cotidiana sem alterar a forma produtiva que subsume qualquer forma de organização economicamente democrática? É possível uma democracia da vida cotidiana mantendo intacta a estrutura produtiva do capital? Não seria contraditória a continuidade de uma extração política de mais-valia e a existência de uma democracia? Enquanto no mundo no capital o excedente do trabalho é apropriado pela pluralidade dos capitais, no mundo soviético a extração da mais-valia é politicamente realizada. Mas esta também não seria uma forma de exploração do trabalho? O socialismo não seria exatamente o fim da exploração sobre o trabalho? No socialismo soviético, sob rigoroso controle social e limitação das liberdades, uma ética surgiria pelo hábito visando a emancipação humana? Se a emancipação humana não é um imperativo objetivo da realidade material, mas uma idealização abstrata, por que tal ética não apareceria pelo hábito, então, na sociedade capitalista plenamente desenvolvida, já que em ambos os casos há exploração direta sobre o trabalho num modo de produção do capital?

A derrocada do sistema soviético veio acompanhada da crise estrutural do capital que se iniciou nos anos 1970, revelando a sua subordinação à ordem sociometabólica do capital, a sua mera organização da regência do capital dentro de uma ordem de um capital coletivo não-social, como denominou Chasin. Do mesmo modo que a desintegração dos partidos comunistas do Leste Europeu aconteceu simultaneamente à implosão da União Soviética, a reestruturação produtiva do capital trouxe entraves concorrenciais ao modo de produção do capital na União Soviética – Lukács não pode vislumbrar o quanto estavam a União Soviética e os partidos comunistas do *socialismo* subordinados à dinâmica internacional dos mercados; obviamente, vinte anos após a sua morte, já não era mais possível sustentar as afirmações em defesa do socialismo de tipo de soviético. Contra a nova dinâmica da reestruturação produtiva do capital no final dos anos

1980, os partidos comunistas gestores do capital soviético não estavam preparados para lidar: não conseguiram equiparar o montante produtivo de bens de consumo e bens de capital em relação aos países capitalistas. Os partidos comunistas que organizavam a classe trabalhadora fora do mundo soviético também não possuíam estratégias viáveis a oferecer sobre a forma como sua base tradicional deveria lutar contra as novas formas de imposição do mercado ofensivo à classe trabalhadora, que levava à miséria social um contingente muito grande de trabalhadores no mundo subdesenvolvido. O eurocomunismo fora, deste modo, a tentativa de acertar as contas, dentro das expectativas de uma não-transição socialista, com o mundo do capital através de ganhos marginais para a classe trabalhadora, numa aceitação deliberada da democracia como valor universal, que fora, de algum modo rechaçada antecipadamente por Lukács.

Não é possível aceitar os constrangimentos estruturais que acompanham as premissas da defesa do *socialismo em um só país* e a manutenção da divisão social do trabalho e do modo de produção do capital no socialismo tendo como imperativo moral um discurso pelo postulado ético, porque tal discurso não apresenta substância material para superar as contradições do presente diante da crise estrutural do sistema do capital, e não apresenta uma estratégia socialista realizável diante da seguinte questão histórica: ao mesmo tempo que a esquerda agiu de modo defensivo e setorial frente à ofensiva do capital e à sua *transnacionalização*, o *modus operandi* político do capital se erigiu sobre um espectro de uma pseudoliberalidade, e não por meio de uma ditadura evidente – que não significa nada mais senão a liberdade do mercado. Antes mesmo da falência total do modelo soviético, o marxismo ocidental armava sua luta em defesa do estado e pela perfectibilização da política, e após o declínio soviético, ainda pesa sobre a organização dos trabalhadores a ideologia de uma falsa associação da União Soviética como um paradigma de *autêntico socialismo*. Anunciar o ineditismo do socialismo, como fez Chasin (1988) é, portanto, o primeiro passo para a

construção de uma esquerda autêntica com um programa revolucionário objetivamente realizável que vá além do capital, e que não fique estagnado em sua incompletável fase transitória, aquém do capital.

BIBLIOGRAFIA

- BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. Tradução de Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CHASIN, José. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In _____. *Marx Hoje*. 2ª ed. São Paulo: Ensaio, 1988.
- _____. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira*, p. 33-47, nº 9, março de 1979.
- CRANKSHAW, Edward. *Khrouchtchov Souvernirs*. Traduction du russo de Strobe Talbott. Paris: Éditions Robert Laffont, 1971.
- DEUTSCHER, Isaac. *A revolução inacabada. Rússia 1917-1967*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, 1968.
- LENIN, V. I. Karl Marx. In: *Obras escolhidas*, t.1. São Paulo, Alfa-Omega, 1986.
- LÖWY, Michael. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Editora Cortez, 1998.
- LUKÁCS, György. Carta sobre o stalinismo. In *Temas de Ciências Humanas*. vol. 1. São Paulo: Temas, 1977.
- _____. *Pensamento vivido*. Autobiografia em diálogo. Tradução Cristina Alberta Franco. São Paulo/Viçosa, Estudos e Edições Ad Hominem/Editora UFV, 1999.
- _____. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Socialismo e Democratização*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social I*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. Revisão de Ronaldo Vielmi Fortes e Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Lenin. Um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Trad. Rubens Enderle. Revisão de Miguel Vedda. São Paulo: Boitempo, 2012 b.
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social II*. Trad. de Nélio Schneider, Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão de Ronaldo Vielmi Fortes e Elcemir Paço Cunha. Prefácio de Guido Oldrini. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MANDEL, Ernest. Marx e Engels: a produção de mercadorias e a burocracia – bases teóricas para a compreensão marxista da União Soviética. In *Ensaio 14*. São Paulo, Editora Ensaio, 1985.
- MÉSZÁROS, István. Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias. In *Ensaio 14*. São Paulo: Editora Ensaio, 1985.
- _____. *Para além do capital*. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *O Conceito de Dialética em Lukács*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- SERGE, Victor. *O ano I da Revolução Russa*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- TERTULIAN, Nicolas. *Metamorfoses da Filosofia Marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*. In *Crítica Marxista 13*. São Paulo: Boitempo, 1991.
- _____. O Grande Projeto da Ética. *Ensaio Ad Hominem, Tomo I – Marxismo*. Santo André: Ad Hominem, 1999.
- _____. “Lukács e o stalinismo” in *Verinotio* nº 7, ano IV novembro de 2007.
- _____. *Georg Lukács: Etapas de seu Pensamento Estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- _____. Posfácio. In Lukács, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.